Goethe

und

das alte Testament.

Vortrag

gehalten im „Verein Merkur“ zu Nürnberg

von

Dr. Bernhard Ziemlich.



Nürnberg 1883.
Verlag der Friedr. Korn'schen Buchhandlung.


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Goethe

und

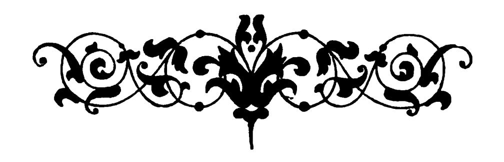
das alte Testament.

Vortrag

gehalten im „Verein Merkur" zu Nürnberg

von

Dr. Bernhard Ziemlich.



Nürnberg 1883.
Verlag der Friedr. Korn'schen Buchhandlung.

Druck von G. P. J. Bieling (G. Dietz) in Nürnberg.

Es ist jedem Goethekenner hinlänglich bekannt, daß der Altmeister der deutschen Dichtkunst in seinen Werken eine innige Vertrautheit mit der Bibel, insbesondere mit dem alten Testamente bekundet. Wie sollte auch ein so universeller Geist, wie der unseres Dichterfürsten, gerade das Buch der Bücher nicht eingehend gekannt haben? Wichtiger sind die Fragen: Wie hat Goethe das alte Testament beurtheilt? welche Stellung hat er zu demselben eingenommen? welchen Gebrauch hat er von demselben gemacht? Nach den bekannten, üblichen Bezeichnungen „der Atheist Goethe," „der Heide Goethe," die wie fest geprägte Münzen unbesehen von Hand zu Hand wandern, sollte man meinen, Goethe habe sich zum alten Testamente durchaus ablehnend, oder gar feindselig verhalten. Wenn man indeß des Dichters Werke auf diese Fragen prüft, wird man überzeugt, wie sehr die hl. Schrift auf sein Geistes- und Gemüthsleben schon von seiner frühesten Jugend an in wohlthuendster Weise eingewirkt, ja daß die Bibel zu dem, was Goethe gewesen, ein gut Theil beigetragen hat.[1]) Betrachten wir zunächst die Studien, die Goethe aus dem alten Testamente gemacht. Die biblischen Personen hatte er schon als Knabe recht lieb gewonnen; insbesondere hatten Kloppstock's und Moser's biblische Bearbeitungen auf sein junges Gemüth einen mächtigen Eindruck gemacht. Um zu

[1]) Prof. Bernays in München, einer der berufensten Goethekenner unserer Zeit, sagt in der „Allgemeinen deutschen Biographie" von Goethe, daß „unter der gemeinsamen Einwirkung Homers und Shakespeares, der biblischen Poesie, des klassischen und des heimischen Alterthums der deutsche Dichter sich in ihm ausgebildet."

einem tieferen Verständniß des alten Testamentes, das ihm „wegen seiner Eigenthümlichkeit ganz besonders von jeher zugesagt hatte," zu gelangen, beschloß er als 12jähriger Knabe die Ursprache desselben zu studiren; nebenbei wollte er hierdurch auch das „Judendeutsch" besser verstehen, das er in einem damals von ihm verfaßten sechssprachigen Romane verwendet hatte. Er wußte es nun bei seinem Vater durchzusetzen, daß dieser ihm von dem alten Rektor des Gymnasiums in Frankfurt, Dr. Albrecht, einem höchst originellen und seltsamen Menschen, Privatunterricht im Hebräischen ertheilen ließ. In ergötzlicher Weise erzählt Goethe[1]) von diesem Unterrichte. Anfangs ging Alles gut. Die Benennungen des Alphabets waren ihm wegen ihrer Verwandschaft mit dem Griechischen nicht fremd. Daß die Worte von rechts nach links gelesen werden, hatte er schon früher gewußt. Das Erlernen der verschiedenen Punkte, Striche und Merkzeichen war allerdings schon schwieriger. Dazu sollte er noch die „Urzeichen," „die Nachgeborenen" und die „in Ruhestand versetzten Buchstaben" merken, was ihn ganz verwirrte. Da ihm indeß dies Alles höchst seltsam und fremdartig vorkam, so amüsirte er sich darüber höchlich und besonders „die Kaiser, Könige und Herzöge," die als Accente dominirend auftreten, unterhielten ihn nicht wenig. Aus dieser Schilderung ist leicht zu erkennen, daß die Methode des alten Rektor gerade keine glückliche gewesen, indem er schon den Anfänger mit der Accentlehre behelligte, die auf ihn ermüdend und abschreckend wirken mußte, und so konnte es nicht fehlen, daß für ihn „der Spaß bald seinen Reiz verlor" und sein anfänglicher Eifer sich bald verflüchtigte, so das es Goethe (auch später) zu einem tieferen Verständniß der hebräischen Sprache nie gebracht hat und sich begnügen mußte, den Urtext mühsam lesen und mit Hilfe einer wörtlich beigedruckten Version übersetzen zu können. Und doch war dieses anfangs scherzhafte, dann aber recht mühevolle

[1]) Aus meinem Leben, erstes Buch.

Unternehmen für Goethes Geistes- und Gemüthsleben von wichtiger Bedeutung. Die sprachliche Beschäftigung mit dem ersten Buche Mosis machte ihn mit seinem Inhalte immer vertrauter, regte sein Nachdenken an, ließ Zweifel in ihm aufsteigen und wieder niederkämpfen und versetzte seine Phantasie in die sonnigen Fluren des Morgenlandes unter die friedlichen Hirtenstämme, in deren Gesellschaft er sich so wohl befand. Mit innigem Wohlbehagen verweilt der Dichtergreis bei diesen Jugenderinnerungen, die er in „Dichtung und Wahrheit" in seinem 64. Lebensjahre niedergeschrieben, und um sich gleichsam noch einmal in jene Träume der Jugendzeit zu versenken, entwirft er ein farbenprächtiges Bild von dem heiligen Lande, das er wie kein anderes in der Welt zur Entstehung einer „natürlichen, allgemeinen Religion," aus der sich „eine besondere geoffenbarte" entwickeln sollte, geeignet betrachtet und in welchem auch „die Menschenart" und ihre „Lebensweise" ihm für eine solche Religion „am geschicktesten" erscheint, Gedanken, die lebhaft an die Ausführungen des spanischen Dichter-Philosophen Jehuda Halewi in seinem Kusari erinnern. In kurzen kräftigen Zügen schildert er die Erzväter, deren Religion „so menschlich schön und heiter erscheint," bewundert ihr unerschütterliches Gottvertrauen, ihren treuen innigen Familiensinn, die Hoheit und Weite ihrer Gesinnungen. „Ihre Lebensweise auf dem Meere der Wüsten und Weiden," schreibt der Dichter, „gab ihren Gesinnungen Breite und Freiheit, das Gewölbe des Himmels, unter dem sie wohnten, mit allen seinen nächtlichen Sternen ihren Gefühlen Erhabenheit, und sie bedurften mehr als der thätige, gewandte Jäger, mehr als der sichere, sorgfältige, hausbewohnende Ackersmann des unerschütterlichen Glaubens, daß ein Gott ihnen zur Seite ziehe, daß er sie besuche, an ihnen Antheil nehme, sie führe und rette." Besonders aber war es die ruhige und liebliche Gestalt Josephs, sein wechselvolles Geschick, seine Standhaftigkeit im Unglücke, seine Gottergebenheit im Glücke, die die Einbildungskraft

des Knaben beschäftigte. Die biblische Erzählung erschien ihm zu kurz und er fühlte sich angeregt, sie zu erweitern und „ins Einzelne auszudehnen“ und so entschloß er sich, diesen Stoff nach dem Vorbilde von Mosers „Daniel in der Löwengrube“ zu bearbeiten und zu einem „prosaisch-epischen Gedichte“ zu gestalten. Das war die erste sichtbare Frucht seiner hebräischen Studien, sein erstes, dichterisches Geistesprodukt, das uns leider nicht erhalten blieb.

Es ist seltsam, daß manche Biographen Goethes es nicht genug beklagen können, daß Goethe der Erlernung des Hebräischen, in welchem er doch nicht über die ersten Elemente hinausgekommen, so viel Zeit aufgeopfert, „die jedenfalls besser hätte angewendet werden können,“ und beispielsweise wird berechnet, welch ein Gewinn es für ihn gewesen wäre, wenn er statt dessen das schon früher begonnene Studium des Griechischen eifrig fortgesetzt hätte. Merkwürdiger Weise hat Goethe selbst diese Abschweifung in seinen Studien niemals beklagt, vielmehr preist er den Gewinn, der für ihn daraus hervorgegangen, wie in folgender Stelle, die sich auf jene Abschweifung bezieht: „Der Mensch mag sich wenden, wohin er will, er mag unternehmen, was es auch sei, stets wird er auf jenen Weg wieder zurückkehren, den ihm die Natur einmal vorgezeichnet hat. So erging es auch mir im gegenwärtigen Falle. Die Bemühungen um die Sprache, um den Inhalt der heiligen Schriften selbst endigten zuletzt damit, daß von jenem schönen und viel gepriesenen Lande, seiner Umgebung und Nachbarschaft, sowie von den Völkern und Ereignissen, welche jenen Fleck der Erde durch Jahrtausende hindurch verherrlichen, eine lebhaftere Vorstellung in meiner Einbildungskraft hervorging.“ Und wenn einzelne Biographen auf die angebliche Zersplitterung und Zerstreuung hinweisen, die sich durch diese nicht in den Stunden- und Lehrplan Goethe's hineinpassende Beschäftigung ergab, so bezeugt uns Goethe selber, daß er gerade hierin eine wohlthuende Sammlung, eine Beruhigung seines unruhigen, aufgeregten Geistes gefunden.

„Vielleicht möchte Jemand fragen," — schreibt er am Schlusse seiner ausführlichen Charakteristik der Erzväter — „warum ich diese allgemein bekannten, so oft wiederholten und ausgelegten Geschichten hier abermals umständlich vortrage? Diesem dürfte zur Antwort dienen, daß ich auf keine andere Weise darzustellen wüßte, wie ich bei meinem zerstreuten Leben, bei meinem zerstückelten Lernen, dennoch meinen Geist, meine Gefühle auf einen Punkt zu einer stillen Wirkung versammelte; weil ich auf keine andere Weise den Frieden zu schildern vermöchte, der mich umgab, wenn es auch draußen noch so wild und wunderlich herging. Wenn eine stets geschäftige Einbildungskraft mich bald da- bald dorthin führte, wenn das Gemisch von Fabel und Geschichte, Mythologie und Religion mich zu verwirren drohte, so flüchtete ich gern nach jenen morgenländischen Gegenden, ich versenkte mich in die ersten Bücher Mosis, und fand mich dort unter den ausgebreiteten Hirtenstämmen zugleich in der größten Einsamkeit und in der größten Gesellschaft." Ob es für den Knaben Goethe besser gewesen wäre, über seinen griechischen Exercitien zu sitzen, statt sich „manchen jugendlichen Tag entlang in den Paradiesen des Orients zu ergehen"[1]) und Herz und Gemüth zu erquicken? —

Die Jugendeindrücke, die Goethe in seiner Knabenzeit von dem Buche der Bücher empfangen, sind in ihm nie wieder verlöscht worden. „Ich hatte" — schreibt er an einer andern Stelle — „zu viel Gemüth an dieses Buch verwandt, als daß ich es jemals hätte wieder entbehren können."[2]) Indeß hatte das strenge systematische Studium des alten Testaments eine lange Unterbrechung erfahren bis zur Zeit seines Zusammentreffens mit einem der berufensten Forscher der alttestamentlichen Literatur, dessen Schrif-

---

[1]) Noten und Abhandlungen zu West-östlichen Divan. Alttestamentliches.

[2]) Aus meinem Leben, drittes Buch.

ten über dieselbe bahnbrechend geworden: Johann Gottfried Herder. Die begeisterte und begeisternde Bewunderung, die Herder für das alte Testament hegte, fand in Goethe eine sehr verwandte Stimmung vor, und mit dem eifrigsten Interesse und dem tiefsten Verständniß lauschte dieser den Belehrungen des älteren Freundes. „Ich verschlang dies Alles," — erzählt Goethe — „und je heftiger ich im Empfangen, desto freigebiger war er im Geben und wir brachten die interessantesten Stunden zusammen zu." Herders Auseinandersetzungen warfen ihm neue erhellende Schlaglichter auf das alte Testament, er lernte durch ihn die hebräische Poesie als ein Zeugniß kennen, „daß die Dichtkunst überhaupt eine Welt- und Völkergabe sei, nicht ein Privaterbtheil einiger feinen gebildeten Männer." Herder machte ihn auch mit den Schriften Hamanns „des Magus aus Norden" bekannt, der schon vor ihm auf die Erhabenheit und Vollendung der hebräischen Poesie aufmerksam machte. Eine Folge dieses Hamann-Herder'schen Einflusses war es, daß Goethe nach langer Pause das alte Testament wieder zur Hand nahm und „um schrittweise und ordentlich zu verfahren" sie da fortsetzte, wo er sie als Knabe im Stiche gelassen. Er nahm das zweite Buch Mosis in Angriff und arbeitete sich „mit unsäglicher Mühe, mit unzulänglichen Hilfsmitteln und Kräften"[1]) durch die fünf Bücher Mosis hindurch, allein er beschränkte sich hiebei nicht bloß — wie beim ersten Buche Mosis — auf die Erforschung der ästhetischen und gedanklichen Seite, sondern griff in das theologisch-exegetische Gebiet hinüber, wollte da neue Entdeckungen machen und gerieth bei seinen mangelhaften hebräischen Vorkenntnissen „auf die wunderlichsten Einfälle," wie er selber die Resultate dieser Bemühungen bezeichnet. In der That kann man es nur einen höchst wunderlichen Einfall nennen, wenn Goethe in den „Zwo wichtige bisher unerörterte biblische Fragen" allen Ernstes nachweisen will, daß

[1]) Aus meinem Leben, zwölftes Buch.

auf Mosis Gesetzestafeln nicht die bekannten zehn Gebote standen, sondern andere Anordnungen, aus dem 2. Buche Mosis 34, 14—26, die sich zumeist auf Feste und Opfergaben beziehen und die er auf 10 zurückführen zu können glaubt, was freilich nicht ohne Zwang und Willkür angeht.

Nicht minder wunderlich ist Goethes Darstellung des Zuges der Israeliten in der Wüste, eine Arbeit, die er den „Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Divan" eingefügt hat. Um Mosis Feldherrntalent — auf das der Lehrer und Gesetzgeber nirgends Anspruch macht — zu retten, will Goethe herausrechnen, daß der Zug durch die Wüste nicht 40, sondern nur 2 Jahre gedauert habe. Ohne irgend welche Anhaltspunkte stellt er die ungeheuerliche Vermuthung auf, daß Mose an dem Tode Mirjams und dem Verschwinden Aarons nicht ganz unbetheiligt gewesen. Bald jedoch sei das gleiche Loos Mose selbst bereitet worden und zwar durch seine treuesten Anhänger: Josua und Kaleb. Man sieht, daß der Dichter seiner „Kunst zu fabuliren" auch da freien Spielraum ließ, wo er Historiker und Exeget sein wollte, ein Verfahren, das Goethe der Persönlichkeit Mosis gegenüber gemeinsam mit Schiller beobachtete.[1]) Indeß spricht Goethe in seinem späteren Alter von diesen biblisch-kritischen Studien wie von längst überwundenen Irrthümern und blickt auf dieselben mit vornehmen Lächeln zurück. „Ich glaubte gefunden zu haben," — heißt es im zwölften Buche von Dichtung und Wahrheit — „daß nicht unsere Zehngebote auf den Tafeln gestanden, daß die Israeliten keine vierzig Jahre, sondern nur kurze Zeit durch die Wüste gewandert; und eben so bildete ich mir ein, über den Charakter Mosis ganz neue Aufschlüsse geben zu können." In den „Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Divan" führt er den Aufsatz „Israel in der Wüste" als „wunderderliche Resultate" seiner Bemühungen ein.

Wenden wir uns nun zu den Beurtheilungen Goethes anderer

[1]) S. die Sendung Moses.

Schriften des alten Testamentes. Wenn auch diese Aeußerungen meist kurz und knapp gehalten sind, so zeugen sie doch von einem tiefern und eingehenden Studium dieser Schriften. Sein reges, dauerndes Interesse fesselte das Hohelied. Das Räthselhafte dieser Dichtung hatte für ihn einen besondern Reiz und er gab sich viele Mühe, sich zu einem richtigen Verständniß derselben hindurchzuringen. Zum ersten Male begegnen wir einer Aeußerung Goethes über das Hohelied in dem „Brief des Pastors" (1772), in welchem der Geistliche seinem Amtsbruder empfiehlt, seine Gemeinde ja fleißig die Bibel lesen zu lassen und nicht zu besorgen, es möchten einzelne Stellen in derselben anstößig erscheinen, denn der Geist Gottes führe sie über solche Stellen unbeschädigt hinweg. Er weiß „zum Exempel kein zärtliches Herz, das an Salomons Discursen,[1]) die freilich herzlich trocken sind, einigen Geschmack hätte finden können." Diese sittlichen Bedenken in Betreff des Hohenliedes sind vollständig im Geiste der rationalistischen Auffassung gehalten, die gerade in jener Zeit im Schwange war. Das Hohelied war der rationalistischen Auslegung eine unzüchtige Dichtung, voll von anstößigen, grobsinnlichen Stellen, so daß Joh. Dav. Michaelis, das Haupt dieser Schule, das Hohelied aus seinen Uebersetzungen ausschloß, um auf das bibellesende Publikum nicht sittenverderbend einzuwirken.[2]) Diese platte, poesielose Auffassung war eine schroffe Reaction gegen die früher beliebte allegorische, der selbst Luther huldigte, und die nicht genug in das Hohelied hineingeheimnissen zu können glaubte. Da trat Herder auf und verwarf die eine wie die andere Methode. Er hat der so arg mißhandelten Dichtung,

---

[1]) Daß mit dieser Bezeichnung weder Koheleth, noch die Sprüche Salomos, sondern nur das Hohelied gemeint sein könne, geht aus dem Zusammenhange hervor.

[2]) Ueber die Geschichte der Exegese des Hohenliedes vergl. Grätz Schir-Ha-Schirim, Einleitung.

wie Grätz sich ausdrückt, „förmlich Ritterdienste geleistet.“ Herder stimmt, so zu sagen, ein Hoheslied auf das Hohelied an, preist die Zartheit und Anmuth, die dasselbe durchweht, das Feuer der Leidenschaft, das darin glüht, die Einfalt und Unschuld die darin waltet, jedes Liedchen an sich sei köstlich, untereinander freilich ohne Zusammenhang.[1]) Hierüber wurde Goethe von Herder persönlich belehrt und er gedenkt dessen als „eines hohen Genusses, dem reinen Orientalischen Sonnenaufgang zu vergleichen.“[2]) Seine Aeußeungen über das Hohelied sind vollständig im Geiste und Sinne Herders gehalten: „Wir verweilen sodann einen Augenblick bei dem hohen Liede, als dem Zartesten und Unnachahmlichsten, was uns vom Ausdruck leidenschaftlicher anmuthiger Liebe zugekommen. Wir beklagen freilich, daß uns die fragmentarisch durch einander geworfenen, über einander geschobenen Gedichte keinen vollen reinen Genuß gewähren, und doch sind wir entzückt, uns in jene Zustände hinein zu ahnen, in welchen die Dichtenden gelebt. Durch und durch wehet eine milde Luft des lieblichsten Bezirkes von Canaan; ländlich trauliche Verhältnisse, Wein-, Garten- und Gewürzbau, etwas von städtischer Beschränkung, sodann aber ein königlicher Hof, mit seinen Herrlichkeiten im Hintergrunde. Das Hauptthema jedoch bleibt glühende Neigung jugendlicher Herzen, die sich suchen, finden, abstoßen, anziehen, unter mancherlei höchst einfachen Zuständen. Mehrmals gedachten wir aus dieser lieblichen Verwirrung Einiges herauszuheben, aneinander zu reihen[3]); aber gerade das Räthselhaft-Unauflösliche giebt den wenigen Blättern Anmuth und Eigenthümlichkeit. Wie oft sind nicht wohldenkende, ordnungsliebende Geister angelockt worden, irgend einen verständigen Zusam-

---

[1]) Salomons Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus Morgenlande. Kap. II.

[2]) Noten und Abhandlungen. Hebräer.

[3]) Vgl. weiter S. 12, Anm. 4.

menhang zu finden oder hinein zu legen, und einem folgenden bleibt immer dieselbige Arbeit."

Später hat Goethe die Herder'sche Auffassung, im Hohenliede eine Zusammenfassung von Fragmenten zu sehen, aufgegeben und den von Umbreit [1]) unternommenen Versuch, die Einheit und den dramatischen Bau des Ganzen nachzuweisen, vollständig gebilligt. Er äußert sich hierüber [2]): „Im Divan wird der Versuch, in diese Fragmente Zusammenhang zu bringen, zwar wohlgemeint, aber unausführbar genannt. Mich dünkt aber, der Versuch ist diesmal glücklich gelungen, und zwar weil er auf die im Divan angegebene Zerstückelung gegründet ist. Nämlich als Gegenstand des Ganzen nimmt der Verfasser an: Nur Wärme und Entzücken im vollen Genuß der sinnlichen Gegenwart..... Die Anlage und Ausführung ist dramatisch; alle Betheiligten äußern sich unmittelbar, jedes auf seinem Ort, seiner Lage, seinen Neigungen und Wünschen gemäß. Und so löst sich der epische Unzusammenhang doch in einen Zusammenhang auf." Goethe selbst hat bald nach seiner Schweizerreise einen Theil des Hohenliedes übersetzt. „Es haben sich von dieser poetischen Bearbeitung" — berichtet Schäfer [3]) — 31 Lieder, theils kürzere Sätze, theils größere Stücke in seinem Nachlasse vorgefunden." [4]) Da Goethe diese Uebertragungen in seinen Divan nicht aufgenommen hat, so scheinen sie ihn selbst nicht befriedigt zu haben. [5])

[1]) Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem Morgenlande. Göttingen 1820.

[2]) Auswärtige Literatur und Volkspoesie: Orientalische Literatur.

[3]) Göthe's Leben. B. I, S. 238.

[4]) Die Anspielung auf diese Uebertragungen findet sich in der oben angeführten Stelle aus „Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Divan."

[5]) Grätz a. a. O. meint: „Goethe hätte die Composition des Hohenliedes in helles Licht setzen können, wenn er die Scheu vor den hebräischen Vocal- und Accent-Strichen und Punkten hätte überwinden können." That-

Einen besonderen Genuß gewährte dem Dichter auch das Buch Ruth, das nach seinem Ausspruche „als das lieblichste kleine Ganze betrachtet werden kann, das uns episch und idyllisch überliefert worden ist" und „seinen unbezwinglichen Reiz über manchen wackeren Mann schon ausgeübt, daß er dem Wahne sich hingab, das in seinem Lakonismus unschätzbar dargestellte Ereigniß könne durch eine ausführliche paraphrastische Behandlung noch einigermaßen gewinnen."

Gelegentlich einer Recension[1]) der „Predigten über das Buch Jona" von Lavater will Goethe die Frage des Verfassers, wie Jona auf den „tollen Einfall" gerathen konnte, vor dem Angesichte Gottes zu fliehen, dahin beantworten, „daß ein allgemeines Nationalvorurtheil bei den Juden war, als ob das Angesicht Gottes nur über den Juden leuchte, das heißt, daß Gott nur unter seinem Volke seine Spezialprovidenz durch unmittelbare Offenbarungen und andere besondere Wirkungen äußere, ja daß er sich um die Heiden gar nicht bekümmere und sie seiner Vorsorge würdige." Jona sei daher übers Meer geflohen, um der Machtsphäre Gottes zu entrinnen. Diese Auffassung ist schon darum durchaus unzulässig, weil Jona auf die Frage des Schiffsherrn nach seiner Heimath und seinem Stande zur Antwort gab: „Ein Hebräer bin ich und den Ewigen, den Gott des Himmels fürchte ich, der das Meer und das Trockene geschaffen." Diese Definition, die Jona von seinem Gotte gibt, klingt durchaus nicht partikularistisch und zeigt, wie wenig sich der Prophet in irgend einem Winkel der Welt vor Gott sicher fühlte; ja diese Definition in ihrer Einfachheit und Schlichtheit steht an Universalität dem Goethe'schen „Allumfasser" und „All-

---

sächlich hat Goethe diese Scheu überwunden und den Versuch zu einer Bearbeitung des Hohenliedes gemacht, allein derselbe scheint mißlungen zu sein.

[1]) S. deutsche Literatur. Recensionen in die Frankfurter gelehrten Anzeigen der Jahre 1772 und 1773.

erhalter" nicht nach. Der Gedanke von der Universalität Gottes durchweht das ganze alte Testament und wird oft in der erhabensten Weise ausgedrückt, so z. B. von dem Psalmisten in der unnachahmlich schönen Stelle, die wir hier hervorheben wollen, weil sie die Goethe'sche Ansicht, als hätten die Juden geglaubt, man könne außerhalb Palästinas Gott entfliehen, am schlagendsten widerlegt: „Wohin soll ich gehen vor Deinem Geiste und wohin entfliehen vor deinem Antlitz? Wenn ich in den Himmel steige, dort bist du und mach ich die Unterwelt zum Lager, bist du da. Schwinge ich des Morgenrothes Flügel, ruhete im Aeußersten des Meeres, auch dort würde deine Hand mich führen, und mich fassen deine Rechte. Und spräche ich: ja die Finsterniß wird mich umfangen, so wird die Nacht licht um mich. Selbst die Finsterniß verfinstert nicht vor dir, und Nacht leuchtet wie der Tag, das Dunkel gleich der Helle.[1])

Wie grundfalsch die weitere Ansicht Goethes ist, die Juden hätten sich Gott in beschränkter Weise als Nationalgott gedacht, „der sich um die Heiden gar nicht bekümmere", das zeigen die hervorragendsten Propheten wie Jesaia, Jeremia und Ezechiel, die ihre Weissagungen im Namen Gottes fast an alle ihnen bekannten Nationen und Natiönchen richteten, an Assyrer, Babylonier, Egypter, Araber, Amoniter, Moabiter, Philister, Phönizier u. A. m. Ueber Ninive insbesondere hat auch der Prophet Nahum eine Weissagung verkündet. Viel einleuchtender ist daher die Annahme, das Buch Jona wolle den Propheten die Lehre ertheilen, daß sie das Wort Gottes verkünden müssen selbst gegen ihre Neigung, ohne Rücksicht darauf, ob die Strafandrohung in Erfüllung gehe, oder durch Buße und Umkehr abgewendet würde. Die Weigerung, die prophetische Mission zu übernehmen, findet sich auch bei andern Propheten, so bei Moses, Jesaia und Jeremia. Jona hat seinen Widerstand allerdings am weitesten getrieben und in drastischer

[1]) Ps. 139, 7—12.

Weise bethätigt, er wollte sich durch seine Flucht nicht etwa der Hand Gottes unerreichbar, sondern des göttlichen Auftrages unwürdig machen, er weiß, daß Gott ihn strafen wird, aber seine Abneigung gegen die prophetische Sendung läßt ihn selbst seinem Untergange mit völliger Gleichgiltigkeit entgegenblicken, er schläft, während die Andern um ihr Leben zittern. Schließlich mußte er sich doch, wie alle Propheten, selbst wider Willen zum Werkzeuge der göttlichen Verkündigung machen.[1])

In derselben Recension berührt Goethe auch das Buch Hiob und meint, „die offenbare Hauptabsicht" des Verfassers sei „unfehlbar" die Darlegung des Satzes gewesen: „Gottes Vorsehung ist unergründlich, aber doch immer durch den Ausgang groß und bewundernswürdig." Wir wollen hier nicht untersuchen, ob Goethe hiermit wirklich den Grundgedanken des Buches Hiob getroffen hat; für uns, die wir jetzt das Verhältniß des Buches Hiob zu Goethes Faust beleuchten wollen, ist nur die Thatsache von Wichtigkeit, daß Goethe sich bereits im Jahre 1773 — in welchem die Recension geschrieben ist — eingehend mit dem Buche Hiob beschäftigt hat, zur selben Zeit, in die die Conception der ältesten Scenen des Faust fällt. Die offenkundige Benutzung des Hiob, die Nachbildung des Prologs geschah allerdings erst im Jahre 1797, allein bei einem eingehenden Studium der ältesten Bestandtheile des Faust konnten wir der Vermuthung uns nicht verschließen, daß auch in der ersten Conception, und zwar bei der so viele Schwierigkeiten darbietenden Rolle des Erdgeistes der Einfluß des Buches Hiob erkennbar sei. Wir wollen unsere Vermuthung hier darzulegen suchen, wie wohl wir wissen, daß es als eine große Kühnheit erscheinen wird, da Neues sagen zu wollen, wo die berufensten Kunstkritiker ihres Amtes gewaltet und scharfsinnige Forscher ausführliche

---

[1]) Vgl. hierzu Jeremia 20, 9.

Erklärungen geliefert haben. Da indeß hinsichtlich der Rolle des Erdgeistes, um welche es uns hier zu thun ist, Schwierigkeiten aufgedeckt und nicht beseitigt, Widersprüche nachgewiesen und nicht gelöst worden sind, so hat wohl jeder Versuch, eine Lösung herbeizuführen, seine volle Berechtigung. Seit Christian Hermann Weißes Entdeckung [1]) gilt es der Faustkritik als feststehende Thatsache, daß Goethe in der ersten Conception des Faust dem Erdgeiste eine weit höhere Bedeutung beigemessen hat, als in der späteren Bearbeitung. Nach dem ursprünglichen Plane des Dichters war es der Erdgeist, der dem Faust den Mephistopheles zum Gefährten gab, damit dieser ihm alle Herrlichkeiten der Natur zeige und ein wildes Feuer in seinem Busen anfache. Der Erdgeist hat nach den ältern Stücken [2]) wahrhaft göttliche Attribute, er kennt Fausts Herz und Seele und Faust betet zu ihm in der Stunde der Verzweiflung wie zu einer Gottheit: „Großer herrlicher Geist, der du mir zu erscheinen würdigtest, der du mein Herz kennst und meine Seele, warum an den Schandgesellen mich schmieden, der sich am Schaden weidet und am Verderben sich letzt?“ (Trüber Tag, Feld). Mit Recht drückt Köstlin [3]) sein Befremden darüber aus, „wie Goethe dazu gekommen ist, einer so abstrakten selbst in der ältern Magie und Theosophie nirgends eine besondere Rolle spielenden Figur, wie dieser Erdgeist, eine so große Bedeutung zuzuweisen.“ „Warum führte Goethe“ — fragt Köstlin an einer andern Stelle — „keine Scene aus, in welcher Mephisto als Diener des Erdgeistes bei Faust sich einführt? [4]) „Ganze Nester von schweren Fragen heften sich an diese stehengelassenen Zeugnisse

---

[1]) Kritik und Erläuterung des Goethe'schen Faust. Leipzig 1837.

[2]) Hierzu gehören unter Anderen die Scenen in „Wald und Höhle“ und „Trüber Tag, Feld.“

[3]) Goethes Faust, seine Kritiker und Ausleger. S. 7.

[4]) A. a. O. S. 33.

eines aufgegebenen Plans" sagt der Aesthetiker Vischer.[1]) Ohne uns auf alle Einzelnheiten einzulassen, wollen wir nur noch auf den Widerspruch hinweisen, der zwischen den angeführten ältern Stellen und dem später hinzugekommenen Prolog besteht, indem nach jenen die Sendung des Mephistopheles vom Erdgeiste ausgeht, während nach diesem Gott selber der Sender des Mephistopheles ist. Warum ließ nun Goethe die älteren Spuren stehen, nachdem der Prolog der Dichtung eingefügt worden? Wir können uns nicht bei der Bemerkung Köstlins beruhigen: „Eine Art literarischer Gewaltthätigkeit, dichterischer Licenz war es, daß die an sich freilich schönen Stellen stehen blieben, in welchen der Erdgeist Herr des Mephistopheles ist." Eine solche Gewaltthätigkeit wäre sehr unkünstlerisch und läßt sich bei Goethe kaum vermuthen, gleich wie es undenkbar ist, daß der Dichter den klaffenden Widerspruch übersehen haben sollte.

Der Schlüssel zur Lösung dieser Schwierigkeiten liegt nach unserer Vermuthung im Buche Hiob, das der Dichter nicht blos im Prolog, sondern schon in den ältesten Stellen bei der Conception der Rolle des Erdgeistes gründlich benützt zu haben scheint.[2]) Die Stellung, die Goethe ursprünglich dem Erdgeiste angewiesen, entspricht fast vollkommen der Stellung des Herrn im Buche Hiob und auch das Verhalten Fausts zum Erdgeiste deckt sich im Wesentlichen mit dem Verhalten Hiobs zum Herrn. Wie im Buche Hiob der Herr den Satan sendet, um Hiob durch Leiden und Unglück zu prüfen, so sendet (nach dem ursprünglichen Plane) der Erdgeist den Mephistopheles, um Faust durch Glück und Genuß zu versuchen.

---

[1]) Goethes Faust. Neue Beiträge zur Kritik des Gedichts S. 14.

[2]) Daß Goethe sich schon zur Zeit der Conception der ältesten Stellen des Faust mit dem Buche Hiob eingehend beschäftigt hat und den Grundgedanken desselben gefunden zu haben glaubte, ist bereits oben S. 15 nachgewiesen worden.

Hiob spricht das ungestüme Verlangen aus, dem Herrn selbst gegenüber zu treten und ihm sein Unrecht vorzuhalten, er vermißt sich, dem Herrn sich gleichzustellen und über seine Fügungen wie von Partei zu Partei mit ihm zu rechten. Dieser sehnsüchtige Wunsch geht durch die meisten Reden Hiobs. Wir wollen hier nur einige Stellen herausheben: „O, daß er seine Hand von mir hinweghebe, daß seine Schrecken mich nicht ängstigten! reden wollte ich dann, mich nicht fürchten vor ihm (9, 34—35). „Wahrlich, zum Allmächtigen möchte ich reden, mit Gott zu rechten begehre ich“ (13, 3). Deine Hand entferne von mir und deine Schrecken mögen mich nicht ängstigen; dann rufe und ich werde dir antworten, oder laß mich reden und du erwidere mir“ (13, 21—22). Kühner spricht er sich aus in den späteren Reden: „O, daß ich ihn zu fordern wüßte, gelangte bis zu seinem Throne! Ich legte ihm vor mein Recht und füllte meinen Mund mit Widerlegungen. Ich erführe die Worte, die er mir entgegnete und merkte, was er mir sagt. Will er durch Fülle der Kraft mit mir rechten?.... Dort schlicht mit ihm rechtend, entkäme ich siegend meinem Richter“ (23, 3—7). Zum Schlusse seiner Reden ruft er aus: „Wer schafft mir Einen, der mich hört, hier meine Klage! Der Allmächtige antworte mir, mein Gegner schreibe seine Schrift!.... All meine Schritte wollte ich ihm kund thun, würde vor ihn treten wie ein Fürst“ (31, 35—37).

Kehren wir nun zu Faust zurück, so finden wir auch ihn in seinem titanenhaften Wissens- und Thatendrange von dem heißen Verlangen beseelt, sich der Gottheit gleichzustellen „und schaffend Götterleben zu genießen“; der Erdgeist, die Personifikation der schaffenden Naturkraft soll ihm über alles Wissen und Schaffen Rede stehen.[1])

[1]) Daß der Erdgeist blos den Welttrieb und nicht auch den Erkenntnißdrang in Faust fördern soll, wie Köstlin (a. a. O. S. 15) annimmt, ist durch Vischer (a. a. O. S. 16) widerlegt.

Der Erdgeist willfahrt dem Verlangen des Faust und erscheint ihm im Feuer, gleichwie der Herr dem Hiob aus dem Sturm antwortet. Und wie fällt die Antwort des Herrn aus? Sie ist Nichts als Spott und Hohn und zermalmende Ironie. „Wer ist es — so hebt Gott an — „der den Weltenplan verdunkeln will durch Worte ohne Sinn? So gürte wie ein Held deine Lenden, ich will dich fragen, belehre mich (38, 2—3). Mit nicht geringerem Hohne wird dem Faust vom Erdgeiste begegnet:

„Wer bist du Faust, deß Stimme mir erklang,
Der sich an mich mit allen Kräften drang?
Bist du es, der von meinem Hauch umwittert,
In allen Lebenstiefen zittert,
Ein furchtsam weggekrümmter Wurm!"

Der Herr verweist den Hiob in seine menschlichen Schranken, indem er ihm ein überwältigendes Bild des göttlichen Wirkens und Waltens entrollt, in das die menschliche Kurzsichtigkeit nicht zu dringen vermag und zeigt ihm seine ganze menschliche Ohnmacht gegenüber der göttlichen Allmacht. In gleicher Weise erfährt auch Faust seine Abweisung vom Erdgeiste:

„In Lebensfluthen, im Thatensturm
Wall ich auf und ab,
Webe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,
So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit,
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid."

Diese Schilderung des Webens und Waltens in der Natur könnte man eine kurze gedankliche Zusammenfassung der längern

Reden des Herrn nennen. Was im Buche Hiob in großen gewaltigen Naturgemälden dargestellt ist, wird von Goethe in kurzen markigen Zügen ausgeführt.

Und da Faust die in dieser Schilderung enthaltene Zurückweisung nicht versteht, oder nicht verstehen will und sich jetzt erst recht dem Erdgeiste gleichfühlt, so muß er die niederschmetternden Worte vernehmen: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir.“ Hiob erscheint viel klüger als Faust, er versteht die Andeutung des Herrn und hört aus der Schilderung des göttlichen Waltens die Antwort heraus: „Du verstehst mich nicht, rechte mit deines Gleichen, nicht mit mir“, er unterwirft sich sofort und erspart sich dadurch die ausdrückliche, demüthigende Zurückweisung von Seiten des Herrn; jedenfalls aber ist diese in der Naturschilderung des Herrn enthalten, gleichwie aus der Selbstcharakteristik des Erdgeistes „In Lebensfluthen“ u. s. w. die spätere Abweisung „Du gleichst dem Geist“ für jede weniger leidenschaftliche Natur als Faust deutlich herauszuhören ist.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergeben sich zwischen Hiob und Faust in seiner ersten Conception folgende Berührungspunkte:

I. Der Herr sendet den Satan an Hiob — der Erdgeist sendet den Mephistopheles an Faust.

II. Hiob hat das Verlangen, sich dem Herrn gleich zu stellen und von ihm Aufschluß über seine Weltregierung zu fordern — Faust fühlt sich dem Erdgeiste gleich und will von ihm in die Geheimnisse alles Seins eingeführt werden.

III. Hiob wie Faust werden durch Schilderung der göttlichen Schöpferkraft in der Natur in ihre menschlichen Schranken zurückgewiesen.

Erwägt man diese 3 Vergleichungspunkte, insbesondere den 3. Punkt, in welchem die schwer wiegenden Gedanken sich vollständig decken, so wird man die Vermuthung, daß die Stellung

des Erdgeistes zu Faust der Stellung des Herrn zu Hiob nachgebildet ist, kaum abweisen können und die sehr berechtigte Frage Köstlins (s. oben), „wie Goethe dazu gekommen ist, einer so abstrakten, selbst in der alten Magie und Theosophie nirgends eine besondere Rolle spielenden Figur, wie dieser Erdgeist, eine so große Bedeutung zuzuweisen?“ wird hiermit ihre Beantwortung gefunden haben. Die übrigen Schwierigkeiten und Widersprüche, die wir oben hervorgehoben, werden sich nun von selbst lösen. Zuvor jedoch muß noch erwogen werden, warum hat Goethe gleich in der ersten Fassung der Dichtung nicht den Herrn selber erscheinen lassen und substituirte an seine Stelle den Erdgeist? Die Antwort auf diese Frage ist nicht schwer. Einem Hiob konnte der Herr selber erscheinen und ihm Rede und Antwort stehen, was ja einer biblischen Person gegenüber nichts Ungewöhnliches ist; aber einen modernen Helden wie Faust direkt mit dem Herrn verkehren zu lassen, ging doch nicht gut an. In der modernen Literatur lassen sich höchstens Geister herbei, den Sterblichen zu erscheinen, niemals aber die Gottheit selber. Es mußte daher an Stelle des Herrn der Erdgeist treten, der dem Faust ungleich näher steht und doch auch — wie ihn Düntzer[1]) bezeichnet — „das Princip der Gottheit in der elementarischen Welt“ bedeutet. In dem später hinzugekommenen Prolog konnte Goethe den Herrn selber unverändert wie im Buche Hiob erscheinen lassen, weil er da mit den überirdischen Heerschaaren, unter denen auch Satan = Mephistopheles, verkehrt. Die Benutzung des Hiob'schen Prologs involvirt nun keineswegs — wie allgemein angenommen wird — eine Aenderung oder ein Aufgeben des früheren Planes, nach welchem der Erdgeist der Sender des Mephistopheles und der unsichtbare Beweger des Ganzen sein sollte, vielmehr ist die Herübernahme des Hiob'schen Prologs als eine Ergänzung und Vervollständigung der Dichtung zu betrachten.

[1]) Goethes Faust, erläutert von Heinrich Düntzer; zweite Aufl., S. 66.

Der Zusammenhang des Ganzen wäre nun folgender: Der Herr selbst sendet den Mephistopheles an Faust, gewährt ihm eine tiefere Einsicht in die Natur, alle Freuden und Genüsse der Welt; dem Mephistopheles gegenüber erscheint der Herr selber als Auftraggeber, dem Faust jedoch erscheint er durch ein Medium, durch den Erdgeist, oder das „Princip der Gottheit in der elementarischen Welt.“ Es ist daher ganz natürlich, daß Faust sich in den Scenen „Wald und Höhle“ und „Trüber Tag, Feld“ an den Erdgeist wendet und ihn für den Leiter seines Geschickes und für den Sender des Mephistopheles hält. Ein Widerspruch mit dem Prolog liegt nicht vor, da für den Dichter und Leser der Erdgeist nur die Erscheinungsform ist, in der der Herr dem Faust (nach dem Monolog) erschienen ist. Die „literarische Gewaltthätigkeit“, die Goethe nach Köstlin mit dem Stehenlassen der genannten Stellen begangen haben soll, ist nun beseitigt, aber auch die Frage Köstlins „warum führte Goethe keine Scene aus, in welcher Mephistopheles als Diener des Erdgeistes bei Faust sich einführt?“ findet jetzt ihre natürliche Erklärung. Mephistopheles wußte doch nicht anders als daß der Herr selber ihn gesendet und konnte sich also nicht bei Faust als Diener des Erdgeistes einführen, aber auch als Diener des Herrn durfte er sich nicht vorstellen, weil Faust es doch nur mit dem Erdgeiste zu thun haben sollte. Der Dichter mußte es daher stillschweigend dem Faust überlassen, alles Ungewöhnliche, das ihm zu Theil geworden: die Sendung des Mephistopheles, den Genuß der Natur dem Erdgeiste zuzuschreiben.

Der Prolog steht nach unserer Ausführung in viel engerer, innigerer Beziehung zum Organismus der Dichtung, wie nach den bisherigen Erklärungen, es ist nicht mehr ein fremdes Element, das Goethe herangezogen, nimmt sich nicht mehr als ein genialer Einfall aus, wie ihn die Erklärer bezeichnen, sondern fügt sich einem in der Dichtung bereits vorhandenen Hauptmotive (Erscheinung des

Erdgeistes) passend an, er ist eine natürliche, ja nothwendige Ergänzung dieses Motivs.

Sind diese Ausführungen richtig, dann hat Goethe das Buch Hiob in tieferer und umfassenderer Weise benützt, als man bisher angenommen, was den Ausspruch Lord Byrons rechtfertigen würde, der auf den Vorwurf, er habe Goethes Faust zum Vorbilde für seinen „Manfred" genommen, erwidert haben soll: „Das ist nicht wahr; aber ich und Goethe haben fleißig den Hiob studirt."[1])

Auch im zweiten Theile des Faust begegnen wir der Benützung eines biblischen Stoffes im 5. Act, in der Episode von Philemon und Baucis. Die Geschichte von Ahab und dem Weinberge Naboths im 1. Buch der Könige Cap. 21 ist hier nachgebildet und Mephistopheles weist auch ausdrücklich auf dieselbe hin. Dem Ahab gelüstete es nach dem an seinen Palast gränzenden Weinberg des Naboth. Er wollte den Weinberg zu einem Gemüsegarten benützen und bot vergeblich dem Besitzer einen bessern Weinberg oder einen angemessenen Kaufpreis an; Naboth wollte von dem Erbe seiner Väter sich nicht trennen. Ahab ward darüber mißmuthig und klagte seinem Weibe Isebel sein Leid. Diese, in den Mitteln nicht wählerisch, läßt durch falsche Zeugen den Naboth der Blasphemie und der Majestätsbeleidigung beschuldigen und zum Tode verurtheilen. Naboth wird gesteinigt und sein Weinberg vom Könige eingezogen.

In ähnlicher Weise verläuft die Geschichte von Philemon und Baucis. Dieses alte, würdige Paar besaß mitten in den großen Besitzungen, die Faust vom Kaiser zum Geschenke erhalten und urbar gemacht hatte, ein kleines Heimwesen. Dieses ist dem Faust ein Dorn im Auge, es stört ihm seinen großen Besitz; auf dem Hügel, wo die Hütte des alten Paares steht, möchte er sich ein „Lugins-

---

[1]) Vgl. „Das Buch Hiob und Goethes Faust" von Dr. Julius Landsberger, wo die Authentie dieser Aeußerung erörtert wird.

land“ errichten. Aergerlich klagt er dem Mephistopheles, dem „Vielgewandten“:

Mir giebt's im Herzen Stich um Stich,
Mir ist's unmöglich zu ertragen!
Und wie ich's sage, schäm' ich mich.
Die Alten droben sollten weichen,
Die Linden wünscht' ich mir zum Sitz,
Die wenigen Bäume, nicht mein eigen,
Verderben mir den Weltbesitz.

Faust ist grimmig, daß die Alten so zäh an ihrem Besitze hangen und einen günstigen Umtausch verschmähen.

Das Widerstehn, der Eigensinn
Verkümmern herrlichsten Gewinn,
Daß man zu tiefer grimmiger Pein,
Ermüden muß gerecht zu sein.

Er gibt dem Mephistopheles den Auftrag:

„So geht und schafft sie mir zur Seite!
Das schöne Gütchen kennst du ja,
Das ich den Alten ausersah.“

Mit cynischer Befriedigung bemerkt hierzu Mephistopheles:

„Auch hier geschieht, was längst geschah,
Denn Naboths Weinberg war schon da.“

Er und seine drei gewaltigen Gesellen führen den Auftrag in ihrer Weise aus, sie stecken die Hütte in Brand und die beiden Alten sinken vor Schreck entseelt zurück.

Es ist eigenthümlich, daß Goethe seinen Helden am Ende eines langen Läuterungsprocesses, unmittelbar bevor seine Seele in den Himmel aufgenommen werden soll, noch eine brutale Gewaltthat verüben läßt, die nach der biblischen Erzählung an Ahab mit dem Untergange seiner Dynastie bestraft wird und als ewiges Schandmal seinem Hause anhaftet, auf das, als auf ein abschreckendes

Beispiel noch in den spätesten Zeiten hingewiesen wird.[1]) Einzelne Faustcommentatoren mühen sich viel mit dieser Scene ab und meinen, dieselbe sei nur „symbolisch“ zu nehmen, Faust handle „als Repräsentant des Menschengeschlechts“, das ja nicht selten zum Zwecke nothwendiger Umgestaltung und des Fortschrittes unschuldige Opfer fordert. Es soll hiermit der Gemeinplatz illustrirt werden: „Der Pfad des Fortschrittes ist mit den Leichen unschuldiger Schlachtopfer bedeckt.“[2]) Die Prüfung des Textes jedoch rechtfertigt keineswegs diese Auffassung. Das Luginsland, das Faust sich in der bereits urbar gemachten Gegend errichten wollte, um einen ergötzlichen Ausblick auf seine weiten Besitzungen zu gewinnen, hat mit dem Interesse des Menschengeschlechtes oder des Fortschrittes so wenig gemein, wie der Gemüsegarten Ahabs mit dem Interesse des israelitischen Staates. Hier wie dort spielt die niedrigste Selbstsucht, die über die Rechte des Nächsten rücksichtslos hinwegschreitet. Indeß scheint auch die Gewaltthat Fausts nicht ungesühnt zu bleiben. Wir irren wohl nicht, wenn wir annehmen, daß die unmittelbar darauf erfolgende Erblindung Fausts als die gerechte Strafe dafür anzusehen ist, daß er auf fremdem geraubtem Boden ein Luginsland zu errichten gebot; er kann sich an dem Anblicke seiner Besitzthümer nun doch nicht erfreuen. Die Worte der „Sorge“, die ihn durch Anhauchen blendet, scheinen diese Auffassung zu unterstützen:

„Wen ich einmal mir besitze,
Dem ist alle Welt nichts nütze:
Ewiges Düstre steigst herunter,
Sonne geht nicht auf noch unter;
Bei vollkommenen äußern Sinnen

[1]) Vgl. Ausführliches über „Goethes Faust und die Weltanschauung des Judenthums“ in der „Allgemeinen Zeitung des Judenthums“ Jahrg. 44, Nr. 22, 23, 30.

[2]) S. Boyesen: Ein Kommentar zu Goethes Faust, S. 153.

Wohnen Finsternisse drinnen,
Und er weiß von allen Schätzen
Sich nicht in Besitz zu setzen.
Glück und Unglück wird zur Grille,
Er verhungert in der Fülle.

Ist diese Auffassung zulässig, dann wäre die biblische Erzählung auch in ihrem moralischen Pathos mit der Goethe'schen Bearbeitung einigermaßen in Uebereinstimmung gebracht. Wir sagen „einigermaßen," denn ein so seliges Ende, wie es Faust zu Theil wird, könnte ihm unmittelbar nach einer solchen Gewaltthat nach der biblischen Vergeltungslehre keineswegs bereitet werden.

Nicht unerwähnt möge bleiben, daß die drei Gewaltigen im 4. und 5. Akt des zweiten Theiles von Faust dem Buche Samuel II, 23,8 entnommen sind, worauf auch im Texte hingewiesen wird. Wie dort die drei Kriegshelden im Dienste Davids stehen, für den sie Wunder von Tapferkeit verrichten, so gehorchen hier die drei Gewaltigen den Befehlen Mephistos. Sonst haben diese Mord- und Raubgesellen mit Davids Helden nichts gemein. Ihre Namen sind symbolisch und zwar ist hierbei die biblische Namenssymbolik benützt. Sie heißen nämlich: Raufebold, Habebald und Haltefest. In ihrer würdigen Gesellschaft befindet sich auch die Marketenderin Eilebeute, offenbar nach Jesaia 8,3 מהר שלל, Raufebold ist identisch mit dem folgenden חש בז „Raubebald"[1]) wie Luther übersetzt. Die beiden anderen Namen Habebald und Haltefest sind diesen Mustern nachgebildet.

Außerdem finden sich noch Citate, Redewendungen und Bilder aus dem alten Testamente im Faust zerstreut vor.[2]) Gleich der

[1]) Vergl. Dünzer, S. 148.

[2]) Auf einen Theil der nachfolgenden biblischen Citate oder Anklänge wird bereits von den Faustcommentatoren, besonders von H. Dünzer hingewiesen; dieselben finden sich auch in dessen Anmerkungen zur neuesten kritischen



erste Vers: „Die Sonne tönt nach alter Weise in Brudersphären Wettgesang"[3]) erinnert an Hiob 38, 7: „In Chören singen die Morgensterne, es jauchzen alle Söhne Gottes." Doch deine Boten, Herr, verehren das sanfte Wandeln Deines Tags" nach 1. Könige, 19, 12. In der Unterredung des Herrn mit Mephistopheles ist außer der ganzen Einkleidung wörtlich die Frage des Herrn nachgebildet „Kennst Du den Faust meinen Knecht." Hiob 1, 8.[4]) Auch Mephistopheles zeigt sich bibelfest. Er sagt im Prolog: „Staub soll er fressen, und mit Lust, wie meine Muhme, die berühmte Schlange," nach 1. Mose 3, 14. Dem Schüler schreibt er ins Stammbuch den Satz aus der Vulgata ein: Eritis sicut deus (dii), scientes bonum et malum 1. Mos. 3, 5. Wiederholentlich wird der Mensch Wurm genannt: „Ein furchtsam weggekrümmter Wurm," „Den Göttern gleich' ich nicht!... Dem Wurme gleich' ich." Dieses Bild ist Hiob sehr geläufig, Hiob 13, 28. 25, 26 u. a. St. „Ich Ebenbild der Gottheit" nach 1. Mos, 1, 27. „Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid" nach Ps. 104, 2. Die Verse:

„Auch muß ich, wenn die Nacht sich niedersenkt,
Mich ängstlich auf das Lager strecken;
Auch da wird keine Rast geschenkt,
Mich werden wilde Träume schrecken.

— — — — — — — — —

Und so ist mir das Dasein eine Last,
Der Tod erwünscht, das Leben mir verhaßt."

Ausgabe des Faust in der deutschen National-Literatur, herausgegeben von Joseph Kirschner.

3) Nach Dünzer ist hier an die pythagoräische Vorstellung von der Harmonie der Sphären zu denken.

4) Die Uebereinstimmung der beiden Prologe im Hiob und Faust haben wir hier nicht eingehend behandelt, weil dies mehrfach schon von Anderen geschehen ist. Wir verweisen nur auf die oben citirten Arbeiten von

stimmen auffallend mit Hiob 7, 12—15 überein: „Denn denke ich, mein Lager wird mich trösten, mein Bett mir tragen helfen meine Klage; so schreckst Du mich mit Träumen und mit Nachtgesichtern ängstigst Du mich, daß meine Seele erwähl' Erwürgung, den Tod für mein Gebein. Ich bins überdrüssig, nicht will ich ewig leben."

Das „Zwillingspaar, das unter Rosen weidet," nach Hoheslied 4, 5. 7, 3. Eine Anspielung auf Hiobs Leiden und seine Art sie zu ertragen, ist noch der frivole Ausruf Mephistos im zweiten Theile der Dichtung:

„Wie wird mir! — Hiobsartig, Beul an Beule,
Der ganze Kerl, dem's vor sich selber graut,
Und triumphirt zugleich, wenn er sich ganz durchschaut,
Wenn er auf sich und seinen Stamm vertraut."

So begegnen wir denn in beiden Theilen des Faust mannigfachen Spuren aus dem alten Testamente; leitende Gesichtspunkte, schwerwiegende Gedanken, Redewendungen und Citate aus demselben sind in der unsterblichen Dichtung verwoben und verarbeitet, und wenn Bernays sehr charakteristisch von ihr sagt: „Zu ihrer Aussteuer haben die Jahrtausende ihre Geistesschätze dargeliehen,"[1]) so können wir hinzufügen, daß das alte Testament einen nicht geringen Theil zu dieser Aussteuer beigetragen hat. Die alttestamentlichen Studien, die Goethe schon so frühzeitig begonnen und zu denen es ihn bis in sein spätestes Alter immer wieder zog, sind dem Dichter ins Fleisch und Blut übergegangen, vertieften sein allumfassendes Denken, bereicherten seine Gestaltungskraft. „Viel Ge-

---

Philippson und Landsberg. Auch Dr. Adler in Kassel hat nach einer uns erst jetzt zu Gesichte gekommenen Notiz einen im Druck erschienenen Vortrag über Faust und Hiob gehalten.

[1]) Allgemeine deutsche Biographie, Artikel Goethe.

müth hat er auf das heilige Buch verwendet,"[1]) aber auch viel Erquickung aus demselben geschöpft. Freilich ist er bei der Beurtheilung und Auffassung mancher Parthien desselben auch in Irrthümer verfallen, die er später selber belächeln mußte, aber „das Buch der Bücher ist uns deshalb gegeben" — sagt er im Divan am Schlusse des Kapitels „Hebräer" — damit wir uns daran, wie an einer zweiten Welt versuchen, uns darin verirren, aufklären und ausbilden mögen." In dogmatischer Beziehung nahm er allerdings einen höchst freien Standpunkt der Bibel, insbesondere dem alten Testamente gegenüber ein, aber er war weit entfernt von jenem gemüthlosen, flachen Rationalismus, der in seinem Unverstande die Bibel zu den abgethanen Büchern wirft. Goethe hat überhaupt die Bibel nie mit profanen Augen betrachtet, nie die gebührende Ehrfurcht vor ihr verloren, ihm war sie ein durchaus wirksames und nützliches Erziehungsbuch der Menschheit. Seine „Sprüche in Prosa" enthalten folgende Urtheile über die Bibel. „Man streitet viel und wird viel streiten über Nutzen und Schaden der Bibelverbreitung. Mir ist klar: schaden wird sie wie bisher, dogmatisch und phantastisch gebraucht; nutzen wie bisher, didaktisch und gefühlvoll aufgenommen." Wenn wir sie auch nicht überall verstehen und uns Vieles in ihr dunkel bleibt, so müssen wir uns doch an das halten, was wir begreifen und fürs Leben anwenden können. „Deshalb ist die Bibel" — sagt er daselbst an einer andern Stelle — „ein ewig wirksames Buch, weil, so lange die Welt steht, Niemand auftreten und sagen wird: Ich begreife es im Ganzen und verstehe es im Einzelnen. Wir aber sagen bescheiden: im Ganzen ist es ehrwürdig und im Einzelnen anwendbar." Je tiefer wir uns in ihren Geist versenken, desto lichter und heller werden wir sie finden, desto anwendbarer für unsere Verhältnisse. „Ich bin überzeugt — heißt es an einer dritten Stelle — „daß die Bibel immer schöner wird, je

[1]) Vergl. oben. S. 7.

